



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Kant a problem faktycznego istnienia „Ja myślę”. Próba analizy transcendentalno-egologicznej

Author: Piotr Łaciak

Citation style: Łaciak Piotr. (2017). Kant a problem faktycznego istnienia „Ja myślę”. Próba analizy transcendentalno-egologicznej. “Studia z Historii Filozofii” (Iss. 2 (2017), s. 121-140), doi 10.12775/szhf.2017.019



Uznanie autorstwa - Bez utworów zależnych Polska - Ta licencja zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu zarówno w celach komercyjnych i niekomercyjnych, pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

PIOTR ŁACIAK

UNIwersytet Śląski, Katowice, Polska

PIOTR.LACIAK@US.EDU.PL

Kant a problem faktycznego istnienia „Ja myślę”

Próba analizy transcendentalno-egologicznej

Celem tekstu jest przeprowadzenie transcendentalno-egologicznej interpretacji filozofii świadomości Kanta, interpretacji skutkującej wykazaniem zasadniczej analogii między Kantem i Husserlem co do faktycznego istnienia Ja transcendentalnego. W kwestii tej komentatorzy zazwyczaj akcentują różnicę między tymi filozofami, twierdząc, że według Kanta transcendentalna jedność apercepcji jest formalnym warunkiem możliwości, podczas gdy Husserl uznaje Ja transcendentalne za absolutny, pierwotny fakt¹. Sam Husserl przeciwstawił Kantowskiej metodzie regresywno-konstrukcyjnej fenomenologiczną metodę intuicyjno-wykazującą, mocno akcentując, że subiektywność transcendentalna w fenomenologii musi być konkretnie wy-

¹ Zob. J.-P. Sartre, *Transcendencja Ego. Próba opisu fenomenologicznego*, przeł. U. Idziak, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 7–24; T. Seebohm, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1962, s. 7–57; I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1964, s. 94–109, 286–303; M. Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1965, s. 119–126; E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, [w:] tenże, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, s. 79–156.

kazywalna oraz aktualnie doświadczana, natomiast w filozofii Kanta – jest jedynie zakładana czy konstruowana jako niedoświadczalny warunek możliwości doświadczenia i jako taka nie jest rzeczywiście dana². Różnica między Kantem i Husserlem w tej kwestii traci jednak na ostrości, jeżeli weźmiemy pod uwagę wypowiedzi Kanta na temat istnienia suponowanego w zdaniu „Ja myślę”, w którym wyraża się transcendentalna jedność apercepcji jako warunek wszelkiego poznania, wypowiedzi, w świetle których stwierdzenie mojego istnienia nie wynika, jak w koncepcji Kartezjusza, ze zdania „Ja myślę”, lecz się z nim utożsamia, w konsekwencji zaś zdanie „Ja myślę” jest zdaniem egzystencjalnym, wyrażającym „nieokreślone spostrzeżenie”, które oznacza „coś, co naprawdę istnieje”³. Ta wypowiedź Kanta stanie się w pełni zrozumiała wtedy, gdy zarzucimy transcendentalno-logiczną interpretację jego myśli, według której filozofia krytyczna uznaje „Ja myślę” za konieczny warunek możliwości i nie rozstrzyga zagadnienia faktycznego istnienia owego Ja, na rzecz interpretacji, jaką nazwiemy interpretacją transcendentalno-egologiczną, zgodnie z którą „Ja myślę” okazuje się tym, co we wszystkich moich przedstawieniach zawsze już zastaję jako pierwotny, egotyczny fakt, poprzedzający i warunkujący wszelkie poznanie. Na uwagę zasługuje to, że sam Husserl pomimo zasadniczo krytycznego stosunku do filozofii świadomości Kanta i jej transcendentalno-logicznego odczytania, wskazał możliwość transcendentalno-egologicznej interpretacji Kantowskiej jedności apercepcji, rozumiejąc ją jako moją jedność świadomości, jako Ja moich przedstawień, nie zaś jako Ja w ogóle. Teza artykułu brzmi: Kant nadaje transcendentalnej jedności apercepcji sens irracjonalnego faktu „Ja jestem”, to znaczy faktu czystego, bezjakościowego istnienia, istnienia poprzedzającego istotę, istnienia transkategorialnego i transfenomenalnego, będącego zarazem – jako „najwyższy punkt” filozofii – warunkiem kategorii, a nawet warunkiem samego intelektu. W konsekwencji w świetle interpretacji transcendentalno-egologicznej czysta jedność apercepcji nie sprowadza się jedynie do formy kognitywnej ani nie jest wykoncypowanym za pomocą argumentacji logicznej niedoświadczalnym warunkiem przedmiotów możliwego doświadczenia.

² Zob. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, [w:] Husserliana, *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Martinus Nijhoff, Den Haag 1962, s. 116–118. Zob. również I. Kern, dz. cyt., s. 94–109.

³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001, B 422–423.

Możliwość dwojakiej interpretacji Kantowskiej formuły:
„Przedstawienie »Ja myślę« musi móc towarzyszyć
wszystkim moim przedstawieniom”

Według Kanta „najwyższym punktem” filozofii jest transcendentalna (czy-sta) jedność apercpcji⁴, przy czym ten „najwyższy punkt” filozofii okazuje się zarazem koniecznym warunkiem możliwości wszelkiego poznania, a nawet stanowi „podstawę możliwości intelektu”⁵. Na temat transcendentalnej jedności apercpcji w *Krytyce czystego rozumu* czytamy:

Lecz oto nie mogą się w nas dokonywać żadne poznania ani żadne ich połączenia i jedność między nimi, bez owej jedności świadomości, która poprzedza wszelkie dane naoczności i ze względu na którą jedynie możliwe jest wszelkie przedstawienie przedmiotów. Tę to czystą pierwotną, niezmienną świadomość pragnę nazwać apercpcją transcendentalną⁶.

Apercpcja transcendentalna „wiąże syntetycznie z sobą to, co różnorodne, w jednym poznaniu”⁷ i okazuje się „transcendentalną zasadą jedności wszystkiego tego, co różnorodne w naszych przedstawieniach (a więc także w naoczności)”⁸. Jako taka stanowi czystą formę jedności myślenia, która poprzedza dane naoczne, ponieważ zmysłowość jest tylko receptywna i jest jej obca wszelka syntetyzująca aktywność. Ściśle mówiąc, czysta apercpcja jest określona jako stała tożsamość siebie w odniesieniu do wszystkich przedstawień i tkwi *a priori* u podłoża wszelkiej świadomości empirycznej:

Wszystkie przedstawienia posiadają konieczne odniesienie do możliwej świadomości empirycznej [...], a każda empiryczna świadomość posiada konieczne odniesienie do świadomości transcendentalnej (poprzedzającej wszelkie szczegółowe doświadczenie), mianowicie do świadomości mego Ja jako do pierwotnej apercpcji. Jest więc bezwzględnie konieczne, by w moim poznaniu wszelka świadomość należała do jednej świadomości (mego Ja)⁹.

⁴ Tamże, B 134.

⁵ Tamże, B 131.

⁶ Tamże, A 107.

⁷ Tamże, A 108.

⁸ Tamże, A 116.

⁹ Tamże, A 117.

Stąd wniosek, że czysta apercpcja ma charakter świadomości wszechobejmującej:

Stałe [...] i pozostające [w bycie] Ja (czystej apercpcji) stanowi odpowiednik wszystkich naszych przedstawień, o ile tylko jest możliwe uzyskać ich świadomość, a wszelka świadomość przynależy [...] do jednej wszystkoobejmującej czystej apercpcji [...] ¹⁰.

Transcendentalna jedność apercpcji, nazwana apercpcją pierwotną, wytwarza przedstawienie „Ja myślę”, w którym się wyraża, przedstawienie towarzyszące wszystkim innym przedstawieniom i warunkujące ich syntezę.

Przedstawienie „Ja myślę” – pisze Kant – musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom, inaczej bowiem byłoby coś we mnie przedstawione, co by wcale nie mogło być pomyślane. [...] Wszelka różnorodność danych naocznych zawiera więc w sobie konieczne odniesienie do owego „Ja myślę” występujące w tym samym podmiocie, w którym znajduje się ta różnorodność. Przedstawienie to jest jednak aktem samorzutności, tzn. nie można go uważać za należące do zmysłowości ¹¹.

Nasze poznanie zaczyna się od zmysłów dostarczających nam różnorodności danych naocznych, która z konieczności odnosi się do „Ja myślę”, jako że różnorodność ta może stanowić jedną naoczność tylko wtedy, gdy dane przed myśleniem przedstawienia są moimi przedstawieniami, przy czym wszystkie przedstawienia, nie tylko naoczne, lecz także nienaoczne (pojęcia), muszą mieć odniesienie do owego „Ja myślę”, tworząc jedno poznanie, w przeciwnym razie świadomość rozpływałaby się w natłoku zjawisk, uniemożliwiającym wyłonienie się doświadczenia.

Kantowską formułę: „przedstawienie »Ja myślę« musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom” można zinterpretować w taki sposób, że jest w niej mowa o „Ja myślę” jako koniecznym warunku możliwości wszystkich przedstawień, i to warunku możliwości, który nie przesądza o faktycz-

¹⁰ Tamże, A 123–124.

¹¹ Tamże, B 131–132. W oryginale czytamy: „Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können [...]”. Natomiast w przekładzie Romana Ingardena zdanie to brzmi: „Przedstawienie »Myślę« musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom [...]”. Ingarden pomija zatem zaimek „ja”, który ma rozstrzygające znaczenie dla zrozumienia tego zdania, w szczególności w interpretacji transcendentalno-egologicznej, dlatego modyfikujemy przekład Ingardena, zamieniając „Myślę” na „Ja myślę”.

nym istnieniu owego Ja. Zaakcentowanie w przytoczonej formule możliwości towarzyszenia „Ja myślę” wszystkim przedstawieniom skutkuje transcendentально-logiczną interpretacją filozofii świadomości Kanta, której zasadniczą intencję w sposób klarowny rozpoznaje Jean-Paul Sartre:

Ponieważ problem krytyki jest problemem z porządku *de iure*, Kant nie stwierdza nic o faktycznym istnieniu owego „[ja] myślę”. [...] W istocie chodzi o określenie warunków możliwości doświadczenia. Jednym z tych warunków jest, abym mógł zawsze uznawać percepcję albo myśl jako własną – nic ponadto. [...] W konsekwencji *realizowanie* owego Ja transcendentalnego, uczynienie go towarzyszem każdej z naszych „świadomości”, jest sądzeniem *de facto*, a nie *de iure*, czyli przyjęciem punktu widzenia skrajnie odmiennego niż kantowski¹².

W tym duchu pogląd Kanta interpretuje Maurice Merleau-Ponty, który pisze, że według myśliciela z Królewca „Ja transcendentalne [...] jest równie dobrze Ja innego, jak i moim, a analizie sytuującej się od razu poza mną pozostaje jedynie wydobycie ogólnych warunków umożliwiających świat dla Ja”¹³. W świetle transcendentально-logicznej interpretacji wprowadzenie pierwotnej jedności apercepcji jako najwyższej zasady poznania, wyrażonej w nienależącym do zmysłowości przedstawieniu „Ja myślę”, do którego z konieczności odnoszą się wszelkie dane przed myśleniem przedstawienia różnorodności danych naocznych, jest zasadniczo motywowane l o g i c z n y m wymogiem teorii poznania, implikującej prymat intelektu nad zmysłowością, logiki transcendentalnej nad estetyką transcendentalną, prymat prowadzący w istocie, jak zauważa Tran-Duc-Thao, do „zniesienia autonomii *Estetyki* i wchłonięcia wszelkiego sensu przedmiotowości w *logiczne* warunki poznania”¹⁴.

Nie ulega wątpliwości, że transcendentально-logiczna interpretacja czystej apercepcji znajduje solidną podstawę w tekstach samego Kanta, który Ja czystej apercepcji niejednokrotnie nazywa „Ja logicznym”¹⁵, a mając na uwadze

¹² J.-P. Sartre, dz. cyt., s. 8–9.

¹³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 81.

¹⁴ Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Gordon and Breach Science Publishers SA, Paris–New York 1992, s. 110.

¹⁵ Zob. I. Kant, *O postępkach metafizyki*, przeł. A. Banaszkiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007, s. 30–31.

możliwość towarzyszenia przedstawienia „Ja myślę” wszystkim moim przedstawieniom, pisze:

Przedstawienie to może być jasne (świadomość empiryczna) lub ciemne, ale ani to, ani nawet jego rzeczywistość nie ma tu wcale znaczenia. Lecz możliwość logicznej formy wszelkiego poznania polega koniecznie na stosunku do tej apercepcji jako pewnej zdolności¹⁶.

Jeżeli „możliwość logicznej formy wszelkiego poznania” odnosi się do „Ja myślę”, to owo Ja nie jest ani daną naoczną, ani pojęciem, lecz „samą tylko formą świadomości, która może towarzyszyć przedstawieniom obu rodzajów i wnieść je przez to na wyżynę poznania”¹⁷. Zarówno dane naoczne, jak i pojęcia są zatem odniesione do „Ja myślę”, dlatego transcendentalna jedność apercepcji poprzedza nie tylko dane naoczne, lecz także pojęcia (zarówno pojęcia empiryczne, jak i pojęcia czyste, to znaczy kategorie), stanowiąc jednocześnie podstawę ich możliwości. Skoro mówiąc o transcendentalnej jedności apercepcji, Kant nie ma na uwadze czystych form myślenia przedmiotu, czyli kategorii, jedność apercepcji – jako warunek wszelkiego poznania – sama nie jest poznawana. Poznanie bowiem jest zawsze poznaniem przedmiotowym, poznaniem, które powstaje wskutek zastosowania kategorii do naoczności. Czysta samowiedza jako najwyższy warunek wszelkiego poznania wymyka się poznaniu również dlatego, że Kant kwestionuje możliwość naoczności intelektualnej, w której mogłaby być dana, stwierdzając, iż jedynym dostępnym nam rodzajem naoczności jest naoczność zmysłowa, której czystymi formami są czas i przestrzeń. W konsekwencji, czysta apercepcja nie jest poznaniem samej siebie przez kategorie, lecz stanowi warunek wszelkiego katedralnego poznania i ma charakter transkatedralny¹⁸. Z tego można wnosić, że transcendentalna jedność apercepcji nie jest jednością intelektu, pomimo że pierwotną jedność apercepcji Kant nazywa jednością syntetyczną, a synteza przedstawień stanowi czynność intelektu zdefiniowanego przez samorzutność. Sam Kant na temat związku między apercepcją i intelektem wypowiada się niejednoznacznie, twierdząc z jednej strony, że „zdolność apercepcji jest samym intelektem”¹⁹, a z drugiej strony, że jedność apercepcji stanowi „pod-

¹⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 117.

¹⁷ Tamże, A 382.

¹⁸ Zob. tamże, A 401–402.

¹⁹ Tamże, B 134.

stawę możliwości intelektu”²⁰. W tym kontekście Sueo Takeda zaznacza, że nie ma zasadniczej sprzeczności w dwuznacznym określeniu przez Kanta stosunku między intelektem i apercepcją, ponieważ intelekt i apercepcja są władzami spontanicznymi, przy czym intelekt jako władza ustanawiania prawideł za pomocą kategorii jest samorzutną czynnością wiązania (syntezy) ograniczoną do strony formalnej, podczas gdy apercepcja ma charakter wszechobejmujący, umożliwiając wszelkie wiązanie, jest jednością, w której forma i materia są połączone²¹. Jako takie, intelekt i apercepcja nie pozostają bez związku, bo powiązanie jest jednością, aczkolwiek nie można ich utożsamiać, ponieważ – jak mówi Kant – „pojęcie powiązania wiedzie z sobą, prócz pojęcia tego, co różnorodne, i jego syntezy, jeszcze pojęcie jego jedności”, a „przedstawienie tej jedności nie może [...] powstać z powiązania, lecz czyni ono pojęcie powiązania dopiero możliwym [...]”²². Wiązanie jako czynność intelektu zakłada ostatecznie transcendentálną (ponadkategorialną) jedność apercepcji jako swój warunek, jedność, bez której nie byłby możliwy nawet intelekt, jako zdolność pojęciowego myślenia zgodnego z prawidłami:

Jedność ta, poprzedzająca *a priori* wszelkie pojęcia powiązania, nie jest [...] kategorią jedności; wszystkie bowiem kategorie opierają się na logicznych funkcjach [występujących] w sądach; w nich zaś jest już pomyślane powiązanie, a więc i jedność danych pojęć. Kategoria zakłada już przeto powiązanie. Musimy więc tej jedności [...] szukać jeszcze wyżej, mianowicie w tym, co samo zawiera podstawę jedności różnych pojęć w sądach, a więc podstawę możliwości intelektu, nawet w jego logicznym użyciu²³.

Zdaniem Takedy, który komentuje poglądy Kanta w duchu interpretacji transcendentálno-logicznej, jeżeli apercepcja jest wszechobejmująca, to na tej podstawie można wnioskować, że jest „pustym niczym, czysto logicznym Ja, ogólnym Ja”, bo tylko w takim wypadku „może wszystko łączyć i zajmować, i stanowić podstawę możliwości przyrody”²⁴.

Zauważmy, że Kantowską formułę: „przedstawienie »Ja myślę« musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom” można również zinterpre-

²⁰ Tamże, B 131.

²¹ Zob. S. Takeda, *Kant und das Problem der Analogie. Eine Forschung nach dem Logos der Kantischen Philosophie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1969, s. 37–38.

²² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 130–131. Zob. S. Takeda, dz. cyt., s. 38.

²³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 131.

²⁴ S. Takeda, dz. cyt., s. 37–38.

tować w ten sposób, że na plan pierwszy wysuwamy egotyczną (a nie abstrakcyjną) możliwość pomyślenia przez Ja wszystkich przedstawień jako własnych, zgodnie z zasadą, że przedstawienia muszą pierwotnie móc być odniesione nie do Ja w ogóle (czy subiektywności w ogóle), Ja *n a s z y c h* przedstawień, lecz do tego Ja, które może je jako własne pomyśleć, Ja *m o i c h* przedstawień. Nie chodzi jednak, wbrew Sartre'owi, o jeden z warunków możliwości, a mianowicie taki, „abym mógł zawsze uznawać percepcję albo myśl jako własną”, lecz o „najwyższy” warunek, bo wszelki warunek podlega warunkowi bycia *m o i m* warunkiem. W tym właśnie miejscu można znaleźć punkt oparcia dla transcendentalno-egologicznej interpretacji czystej apercepcji, przy czym sam Kant balansował między logicznym a egologicznym, a ściślej: egologiczno-faktycznym rozumieniem czystej apercepcji, mówiąc o Ja transcendentalnym bądź jako Ja logicznym, formalnym warunku możliwości naszych przedstawień, bądź jako moim Ja, Ja moich przedstawień, faktycznie (naprawdę) istniejącym Ja.

Zaznaczmy, że transcendentalno-egologicznej interpretacji Kantowskiej zasady apercepcji można doszukać się w fenomenologii Husserla:

Każde przeżycie – pisze Husserl, interpretując Ja czystej apercepcji – jest moje, każde ujmuję w formie „Ja myślę”, w każdym aktowym *cogito* żyję, i moje spojrzenie przechodzi „poprzez” jego treść na to, co przedmiotowe. [...] Ja nie musi dokonywać refleksji i nie musi w odniesieniu do refleksyjnie ujętego *cogitatio* mówić: myślę, jednak przynależność do Ja *cogitatio* i przynależność wszystkich *cogitationes*, które przepływają w jednym i tym samym indywidualnym strumieniu świadomości, do identycznie jednego indywidualnego Ja (dla każdego strumienia świadomości do innego) jawi się jako konieczność istoty. Ja myślę musi *móc* wszystkim „moim” *cogitationes* towarzyszyć²⁵.

W Kantowskiej formule: „Przedstawienie »Ja myślę« musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom”, Husserl kładzie zatem nacisk – żeby się odwołać do komentarza Eduarda Marbacha – nie na *m o ż l i w o ś ć* towarzyszenia „Ja myślę” wszystkim przedstawieniom, lecz na to, że jest w niej mowa „o »moich« przedstawieniach, którym »ja« musi móc towarzyszyć”, moich przedstawieniach, a nie przedstawieniach Drugiego, które należą do

²⁵ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 1: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, neu hrsg. von K. Schuhmann, Halbband 2: *Ergänzende Texte (1912–1929)*, [w:] Husserliana, *Gesammelte Werke*, Bd. 3/2, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, s. 562.

innej świadomości i nigdy nie mogą być dane w źródłowy modus „Ja myślę”, który „zakłada *możliwość identyfikacji Ja*”²⁶. W świetle tej interpretacji zaimek pierwszej osoby liczby pojedynczej odzyskuje swe właściwe znaczenie, które, jak komentuje Ludwig Landgrebe, „wyklucza [...] liczbę mnogą”, bo zaimek ten „nie jest nazwą czegoś ogólnego, lecz każdorazowo oznacza to, co w ł a s n e, tego, kto tak mówi”²⁷.

Kant przyznaje wprawdzie, że jeżeli Ja transcendentalnej apercepcji rozumiemy jako zdolność, do której jest z konieczności odniesiona „możliwość logicznej formy wszelkiego poznania”, to „jego rzeczywistość nie ma tu wcale znaczenia”²⁸, ale z tego nie wynika – jak zauważa Marbach – że Ja apercepcji jest „jakąś »ponadindywidualną«, ogólną, logiczną formą” czy też ogólnym Ja w sensie „jakiegoś *genus*, w którym miałyby udział poszczególne poznające Ja bądź który »urzeczywistniałyby«”²⁹, ponieważ chodzi o Ja m o i c h przedstawień, które są różne od przedstawień innych podmiotów, o „Ja myślę” „występujące – jak mówi sam Kant – w tym samym podmiocie, w którym znajduje się [...] różnorodność”³⁰. Jeżeli czyste Ja jest nosicielem ogólnych i koniecznych zasad warunkujących nasze doświadczenie, to nie oznacza to, że musi być rozumiane jako subiektywność w ogóle i każda próba konkretyzacji doprowadziłaby do jego samozniesienia, bo również zasady te podlegają warunkowi bycia m o i m i zasadami. Autor *Krytyki czystego rozumu*, mówiąc o „Ja myślę”, ma raczej na względzie, jak komentuje Marbach, „formalną jedność świadomości jakiegoś podmiotu, w którym występują naoczności i pojęcia”, czy też „ogólną formę wszelkiej możliwej *indywidualnej* świadomości”³¹. Zauważmy w tym miejscu, że Ja apercepcji stanowi „samą tylko formę świadomości” w tym znaczeniu, że jest przedstawieniem prostym, to znaczy nie jest w nim dane nic różnorodnego i we wszystkich przedstawieniach pozostaje „numerycznie to samo”³². W konsekwencji forma świadomości, według Kanta, stanowi kwintesencję egotyczności. Ja apercepcji jako

²⁶ E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1974, s. 277.

²⁷ L. Landgrebe, *Medytacje na temat słów Husserla „Historia jest wielkim faktem absolutnego bytu”*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 3: *Współczesna fenomenologia niemiecka*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1999, s. 10.

²⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 117.

²⁹ E. Marbach, dz. cyt., s. 278–279.

³⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 132.

³¹ E. Marbach, dz. cyt., s. 279.

³² Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 68, A 107, A 382, A 345–346/B 404.

forma świadomości jest zarazem czystym Ja, nie zaś Ja realnym rozpoznawalnym w doświadczeniu wewnętrznym, a wszelka materia i różnorodność naoczności może być dana jedynie *a posteriori* i należy do zmysłu wewnętrznego, to znaczy apercypcji empirycznej, która jest „w każdej chwili zmienia”³³, „sama w sobie rozproszona”³⁴. Transcendentalna jedność apercypcji jest zatem formą świadomości indywidualnej w znaczeniu jej trwałego i stałego Ja. Stąd wniosek, że w interpretacji transcendentalno-egologicznej, która ma charakter interpretacji fenomenologicznej, Kantowska jedność apercypcji – odwołajmy się jeszcze raz do Marbacha – może być rozumiana jako Ja czyste, ale numerycznie różne dla każdej świadomości, nie zaś jako Ja ogólne³⁵. W konsekwencji – konkluduje Marbach, odwołując się w tej kwestii do Heimsoetha – „Ja myślę” pomimo swego formalnego i pustego charakteru nie musi oznaczać abstrakcyjnej, oderwanej od rzeczywistości zasady teorii-poznawczej³⁶.

Transcendentalna jedność apercypcji jako irracjonalny fakt „Ja jestem”

Kant w słynnym i bulwersującym komentatorów fragmencie *Krytyki czystego rozumu* wypowiada się na temat istnienia Ja apercypcji transcendentalnej, pisząc, że zdanie „Ja myślę” jest zdaniem empirycznym, ale „nieokreślonym co do żadnego rodzaju naoczności”³⁷ i jako takie zdanie to „zawiera w sobie zdanie »Ja istnieję«”³⁸, przy czym „nie można uważać, że moje istnienie wynika ze zdania »Ja myślę« [...] , lecz jest z nim identyczne”³⁹. Uściślając swe rozważania na temat zdania „Ja myślę”, Kant dodaje, że wyrażone w nim istnienie nie jest kategorią i poprzedza sferę obowiązywania wszelkich kategorii:

³³ Tamże, A 107.

³⁴ Tamże, B 133.

³⁵ Zob. E. Marbach, dz. cyt., s. 280.

³⁶ Zob. tamże, s. 280.

³⁷ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 421.

³⁸ Tamże, B 422.

³⁹ Tamże.

Wyraża ono pewną nieokreśloną naoczność empiryczną, tj. spostrzeżenie (tym samym udowadnia ono jednak, że u podłoża tego zdania egzystencjalnego znajduje się już wrażenie, które przeto należy do zmysłowości), wyprzedza jednak doświadczenie, które ma co do czasu określić przedmiot spostrzeżenia przez kategorię, a istnienie nie jest tu jeszcze kategorią, która jako taka nie odnosi się do przedmiotu danego w sposób nieokreślony, lecz tylko do takiego [przedmiotu], którego pojęcie posiadamy i o którym chcemy wiedzieć, czy również poza tym pojęciem jest uznany za istniejący (*gesetzt sei*), czy też nie. Nieokreślone spostrzeżenie oznacza tylko coś realnego, co zostało dane, i to tylko dla myślenia w ogóle, lecz nie jako zjawisko ani też jako rzecz sama w sobie (*noumenon*), lecz jako coś, co naprawdę istnieje (*etwas, was in der Tat existiert*) i jako takie jest wyznaczone w zdaniu „Ja myślę”⁴⁰.

Ten fragment *Krytyki czystego rozumu* można rozumieć bądź w duchu interpretacji transcendentualno-logicznej, bądź interpretacji transcendentualno-egologicznej. Interpretacja transcendentualno-logiczna znajduje punkt oparcia w wypowiedziach Kanta zamieszczonych w innych fragmentach *Krytyki czystego rozumu*, w których określa on związek aktu myślenia z istnieniem: „Owo »Ja myślę« – pisze Kant – wyraża akt określania mego bytu. Byt jest więc już przez to dany [...]”⁴¹. Z kolei w innym miejscu *Krytyki czystego rozumu* czytamy: „Przedstawienie »Jestem«, wyrażające świadomość, która może towarzyszyć wszelkiemu myśleniu, jest [...] tym, co zawiera w sobie bezpośrednie istnienie”⁴². W świetle tych wypowiedzi utożsamienie zdania „Ja myślę” ze zdaniem „Ja jestem” można zinterpretować logistycznie i intelektualistycznie, a wzorcowym przykładem takiej interpretacji są komentarze Jörga-Petera Mittmanna i Marca Zobrista. Zdaniem Mittmanna⁴³ i Zobrista⁴⁴, w przytoczonym fragmencie *Krytyki czystego rozumu* zwrot „in der Tat” we frazie „etwas, was in der Tat existiert” nie ma utartego i potwierdzającego istnienie znaczenia „rzeczywiście”, „naprawdę”, lecz znaczy literalnie „w czynie”, tak że Kant nie mówi o czymś, co istnieje rzeczywiście, naprawdę, lecz o czymś, co istnieje w czynie. „Samo »Ja myślę« – zaznacza Mittmann – musi

⁴⁰ Tamże, B 422–423.

⁴¹ Tamże, B 157.

⁴² Tamże, B 277.

⁴³ Zob. J.-P. Mittmann, *Das Prinzip der Selbstgewißheit. Fichte und die Entwicklung der nachkantischen Grundsatzphilosophie*, Athenäum. Hain. Hanstein, Bodenheim 1993, s. 131–133.

⁴⁴ Zob. M. Zobrist, *Subjekt und Subjektivität in Kants theoretischer Philosophie. Eine Untersuchung zu den transzendentalphilosophischen Problemen des Selbstbewusstseins und Daseinsbewusstseins*, De Gruyter, „Kantstudien-Ergänzungshefte” 2011/163, s. 160–164.

więc być uznane za akt samorzutności (*Selbsttätigkeit*), przez i w którym Ja istnieje. Ono istnieje tylko w tym czynie (*Tat*)⁴⁵. W konsekwencji – konkluduje Mittmann – „zawsze i [...] nawet *tylko* wtedy istnieję, gdy myślę”, a zatem „istnienie [...] podmiotu transcendentznego [...] musi być uznane za konieczną konsekwencję myślenia”⁴⁶. Interpretacja transcendentally-logiczna nie objaśnia jednak specyficznie Kantowskiego znaczenia egzystencjalnej wypowiedzi „Ja myślę”, rozumiejąc ją w duchu Fichteńskiego samoustanawiania się Ja w istnieniu, nie objaśnia również samodoświadczenia Ja czystej apercepcji, samodoświadczenia, które wyraża pojęcie spostrzeżenia w ogóle czy nieokreślonej naoczności empirycznej, akcentując jedynie jego zasadniczą niejasność; reasumując: nie objaśnia związku między nieokreśloną naocznością empiryczną i samym istnieniem, traktując ten typ naoczności jako szczególny rodzaj samorzutności myślenia i znosząc tym samym autonomię estetyki transcendentnej.

Interpretacja transcendentally-egologiczna, jaką w tym tekście preferujemy, unika tych trudności, uznając „Ja jestem” za pierwotny, egotyczny fakt, a w konsekwencji fraza „etwas, was in der Tat existiert” oznacza, jak w Ingardenowskim przekładzie *Krytyki czystego rozumu*, „coś, co naprawdę istnieje”; nie chodzi bowiem o wymyślone Ja, lecz moje „naprawdę istniejące” Ja, acz Ja czyste, nie zaś realne, ściślej, czyste Ja moich przedstawień, Ja czystej apercepcji, które stanowi punkt odniesienia wszelkiego myślenia. Dlatego Kant w *Prolegomenach* przyznaje, że „Ja nie jest wcale pojęciem”, że „Ja nie jest niczym więcej, jak tylko poczuciem istnienia bez jakiegokolwiek pojęcia, i jest tylko przedstawieniem tego, do czego się wszelkie myślenie odnosi”⁴⁷. Zawarte w zdaniu „Ja „myślę” zdanie „Ja jestem” nie jest przy tym zdaniem orzekającym, wyrażającym jakiś stan rzeczy, bo według Kanta istnienie nie jest realnym orzecznikiem, a przypisanie istnienia Ja w tym zdaniu nie polega na dodaniu realnej własności, lecz następuje na podstawie spostrzeżenia, jako że „spostreżenie [...] jest jedynym charakterem rzeczywistości”⁴⁸. Dlatego Kant twierdzi, że zdanie „Ja myślę” wyraża „spostreżenie samego sie-

⁴⁵ J.-P. Mittmann, dz. cyt., s. 132.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 128 (§46).

⁴⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 225/B 273, A 592–602/B 620–630. Zob. M. Frank, *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre*, [w:] *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, hrsg. von M. Frank, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, s. 422–424.

bie”, a „owo wewnętrzne spostrzeżenie nie jest [...] niczym innym jak tylko samą apercpcją transcendentalną”⁴⁹, przy czym chodzi o nieokreślone spostrzeżenie jako swoisty rodzaj transcendentalnego samodoświadczenia, tak że w ramach transcendentalno-egologicznej interpretacji czystej apercpcji nie zostaje zniesiona autonomia estetyki transcendentalnej; wręcz przeciwnie, estetyka transcendentalna odzyskuje właściwą autonomię, której odmawia jej interpretacja logiczna. Ja transcendentalne zatem nie jest czymś jedynie pomyślanym jako warunek możliwości wszelkiego doświadczenia, lecz czymś doświadczanym jako „naprawdę istniejące”. Nie ulega wątpliwości, że w przypadku samodoświadczenia „Ja myślę” – odwołajmy się do Zobrista, którego komentarz pomimo transcendentalno-logicznego odczytania Kanta w niektórych punktach koresponduje z interpretacją transcendentalno-egologiczną – nie chodzi o doświadczenie w znaczeniu właściwym, tj. doświadczenie określone kategorialnie, lecz o doświadczenie przedkategorialne, które byłoby zarazem wolne od wszelkich empirycznych uszczegółowień wynikających z treściowo określonych różnic między spostrzeżeniami, bo czyste Ja jest rozumiane w sensie formy, dodajmy: formy świadomości jakiegoś indywidualnego podmiotu⁵⁰. Nieprzypadkowo Kant w innym fragmencie *Krytyki czystego rozumu* ten rodzaj transcendentalnego samodoświadczenia określa jako doświadczenie wewnętrzne w ogóle:

Albowiem doświadczenia wewnętrznego w ogóle i jego możliwości lub spostrzeżenia w ogóle, i jego stosunku do innych spostrzeżeń, gdy empirycznie nie jest dana żadna specjalna między nimi różnica lub ich określenie, nie można uważać za poznanie empiryczne, lecz za poznanie tego, co jest empiryczne w ogóle i co należy do badania możliwości wszelkiego doświadczenia, do badania, które jest niewątpliwie transcendentalne⁵¹.

Konrad Cramer, komentując tę wypowiedź Kanta, zaznacza, że gdy Kant mówi o „wewnętrznym doświadczeniu w ogóle i jego możliwości”, nie ma na uwadze samoświadomości empirycznej. Samoświadomość empiryczna bowiem jest poznaniem empirycznym własnego wnętrza jakiegoś podmiotu w uszczegółowieniu wynikającym z jego empirycznej określoności, podczas gdy w przypadku badania transcendentalnego czystego Ja, które wymaga doświadczenia wewnętrznego w ogóle lub spostrzeżenia w ogóle, to znaczy

⁴⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 342–343/B 400–401.

⁵⁰ Zob. M. Zobrist, dz. cyt., s. 107–108, 163.

⁵¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 343/B 401.

pewnego minimum naoczności, pomijamy różnice między empiryczną zawartością spostrzeżeń, w których jest dane to, co wewnętrzne, nie abstrahując jednak od faktu, że prezentuje się ono w spostrzeżeniach⁵². Tak więc badania transcendentalne są przeprowadzane w *modus* w ogóle i zachowują ważność w odniesieniu do każdego myślącego podmiotu (istnienia subiektywnego w ogóle), ponieważ „Ja” – jak zaznacza Kant – jest wyrazem „co do swej treści zupełnie pustym (który mogę zastosować do każdego myślącego podmiotu)”⁵³, ale nie zmienia to faktu, że samo Ja czystej apercepcji nie jest ogólnym Ja (subiektywnością w ogóle), lecz Ja moich przedstawień, Ja „występującym w tym samym podmiocie, w którym znajduje się [...] różnorodność”⁵⁴, Ja, które każdy jednostkowy podmiot poznający zastaje jako s w o j e w ł a s n e stałe i trwałe Ja. Można zatem powiedzieć, że zdanie „Ja jestem” wyraża wprawdzie spostrzeżenie, bo u podstaw wszelkich sądów egzystencjalnych tkwi spostrzeżenie, ale nie chodzi o empirycznie określone spostrzeżenie, w którym są dane zjawiska, lecz spostrzeżenie w ogóle, które wyprzedza doświadczenie i oznacza pewne minimum naoczności, jakie jest konieczne do samodoświadczenia transfenomenalnego „Ja jestem”, bez którego mówienie o istnieniu Ja czystej apercepcji (nie zaś Ja jako zjawiska ani jako rzeczy samej w sobie) nie miałoby sensu.

Zauważmy, że Kant nadaje apercepcji znaczenie świadomości „Ja jestem”, odróżniając apercepcję czystą od empirycznej:

Pierwsza mówi tylko j a j e s t e m. Druga – byłem, jestem i będę, to znaczy jestem rzeczą istniejącą w czasie przeszłym, teraźniejszym i przyszłym, gdzie owa świadomość »ja jestem« jest wspólnym wszystkim rzeczom określeniem mojego istnienia jako pewnej wielkości⁵⁵.

W związku z tą różnicą myśliciel z Królewca dokonuje rozróżnienia między zjawianiem się w czasie świadomości i jej istnieniem, zaznaczając, że chodzi o ten sam podmiot („ja, który myślę, sam dla siebie jestem przedmiotem (naoczności)”⁵⁶): Ja jako przedmiot naoczności empirycznej (empi-

⁵² Zob. K. Cramer, *Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1985, s. 351.

⁵³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 355.

⁵⁴ Tamże, B 132.

⁵⁵ I. Kant, *O postępkach metafizyki*, s. 161.

⁵⁶ Tamże, s. 30.

rycznie określonego spostrzeżenia) jestem świadom siebie tak, jak się sobie przejawiam w czasie (dlatego apercpcja empiryczna oznacza „byłem, jestem i będę”), Ja jako podmiot myślący („Ja myślę”) „w syntetycznej pierwotnej jedności apercpcji, jestem świadom samego siebie nie tak, jakim się sobie przejawiam, ani tak, jakim jestem sam w sobie, lecz jedynie [świadomy jestem] tego, że jestem”⁵⁷. Komentując tę wypowiedź Kanta, Marc Zobrist⁵⁸ zauważa, że istnienie transcendentalnej apercpcji jest istnieniem *sui generis*, czyli „czystym, pozbawionym określeń »że jestem«”, i jako takie nie jest ani istnieniem fenomenalnym, bo „Ja myślę” ma charakter transfenomenalny i warunkujący zjawiska, ani istnieniem noumenalnym, bo nie poznaję siebie takim, jakim jestem w sobie, to znaczy dla intelektu jako *noumenon* w pozytywnym znaczeniu, wymagający „szczególnego rodzaju naoczności, mianowicie naoczności intelektualnej, która jednak nie jest naszą i której nawet możliwości nie możemy zrozumieć”⁵⁹. W tym duchu komentuje poglądy Kanta Manfred Frank, który określając związek między istnieniem samoświadomości i jej esencją – zjawianiem się – zaznacza, że o czystym Ja można wprawdzie powiedzieć, „że jest”, nie zaś „czym jest” lub „jak się przejawia”, a to nagie i bezjakościowe „Ja jestem” jako „najwyższy punkt” filozofii jest warunkiem możliwości wszelkiego poznania, a zatem również warunkiem swego zjawiania się, tak że w odniesieniu do owego czystego Ja istnienie poprzedza istotę⁶⁰. W konsekwencji transcendentalna jedność apercpcji jest nie tyle zakładana jako niedoświadczalny warunek wszelkiego doświadczenia, ile zastawiana (z góry dana) we wszystkich „moich” przedstawieniach jako pierwotny, egotyczny fakt „Ja jestem”. Tak więc czysta apercpcja jest pierwotna w tym znaczeniu, że nie można jej z niczego wyprowadzić: okazuje się tym, od czego zawsze muszą wychodzić jako od egotycznego faktu, tym, co w moich przedstawieniach zawsze już napotykam, co poprzedza i warunkuje wszelką moją aktywność konstytucyjną jako jej stały i nieredukowalny towarzysz. Moje istnienie konstataowane w czystym „że jestem” okazuje się zatem pierwotnym, t r a n s c e n d e n t a l n y m faktem, faktem irracjonalnym, bo w filozofii Kanta, żeby się odwołać do Tran-Duc-Thao, konkretna świadomość transcendentalna może być okre-

⁵⁷ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 157.

⁵⁸ M. Zobrist, dz. cyt., s. 158.

⁵⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 307.

⁶⁰ Zob. M. Frank, dz. cyt., s. 419–420.

ślona tylko „w planie irracjonalnym *czystego istnienia*”⁶¹. Kant nadaje transcendentalnej jedności apercepcji sens irracjonalnego faktu „Ja jestem”, jako że kategorie rozumiane jako czyste formy myślenia są prawidłami określania i syntetyzowania (wiązanania) różnorodności danych naocznych, i jako takie prawidła racjonalizują zjawiska, czyniąc je zrozumiałymi, a transcendentalna jedność apercepcji ma charakter transkategorialny i transfenomenalny, będąc zarazem – jako „najwyższy punkt” filozofii – warunkiem kategorii, a nawet „podstawą możliwości samego intelektu”. Z tego punktu widzenia transcendentalną jedność apercepcji jako pierwotny fakt „Ja jestem”, który nie należy do zmysłowości (nie jest faktem empirycznym), a zarazem stanowi warunek możliwości intelektu, można byłoby zinterpretować jako korzeń, z którego wyrastają dwa pnie poznania: zmysłowość i intelekt, korzeń poszukiwany, a raczej domniemywany przez Kanta⁶².

Fakt „Ja jestem” jako punkt wspólny Kantowskiej i Husserlowskiej koncepcji świadomości

Nie ulega wątpliwości, że sam Kant balansował między logicznym a egologicznym rozumieniem świadomości transcendentalnej, oscylując w określeniach Ja czystej apercepcji między „Ja n a s z y c h” przedstawień a „Ja m o i c h” przedstawień, co generuje dwie możliwe interpretacje owego Ja: transcendentalno-logiczną i transcendentalno-egologiczną, przy czym w klasycznych opracowaniach filozofii myśliciela z Królewca preferuje się interpretację transcendentalno-logiczną. Jeżeli jednak chodzi o objaśnienie faktycznego istnienia „Ja myślę”, to interpretacja transcendentalno-egologiczna wydaje się bardziej przekonująca i poznawczo płodna. Jest to w istocie interpretacja fenomenologiczna, ponieważ można jej doszukać się w fenomenologii Husserla. Husserl bowiem pomimo krytyki koncepcji świadomości Kanta zaakceptował jego ideę apercepcji transcendentalnej, akcentując w szczególności wyrażoną w niej zasadę przynależności wszelkich *cogitationes* do jednego i tego samego strumienia świadomości; co więcej, w duchu takiego odczytania jedności apercepcji formułował teorię egologii transcendental-

⁶¹ Tran-Duc-Thao, dz. cyt., s. 119.

⁶² Na temat owego domniemywanego przez Kanta korzenia zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 15/B 29.

nej, uznając egotyczną strukturę doświadczenia za pierwotny, irracjonalny fakt „Ja jestem”. To właśnie egotyczność jest – jak zauważa Jacques Derrida, komentując poglądy Husserla, a komentarz ten zachowuje również ważność w odniesieniu do zasady apercpcji Kanta zinterpretowanej egologicznie – „istotową, nieredukowalną, absolutnie ogólną i bezwarunkową postacią doświadczenia”, ponieważ nie można pomyśleć takiego doświadczenia, „które nie zostaje przeżyte jako *moje* (w odniesieniu do *ego* w ogóle, w ejdetyczno-transcendentalnym sensie tego słowa)”⁶³. Tę egotyczną istotę doświadczenia sam Husserl w *Logice formalnej i logice transcendentalnej* określił jako pierwotną faktyczność (*Urtatsache*):

Najpierw (i przede wszystkim, cokolwiek można sobie pomyśleć) istnieję ja. Owo »Ja istnieję« stanowi dla mnie [...] p r a p o d s t a w ę i n t e n c j o n a l n ą m o j e g o ś w i a t a , p r z y c z y m n i e m o g ę n i e d o s t r z e g a ć , ż e »o b i e k t y w n y « ś w i a t , »ś w i a t d l a n a s w s z y s t k i c h « (jako świat w tym sensie cechujący się dla mnie ważnością) jest »moim« światem. [...] jest to p r a f a k t , k t ó r e m u m u s z ę s p r o s t a ć , o d k t ó r e g o j a k o f i l o z o f n i e m a m p r a w a a n i p r z e z m o m e n t o d w r a c a ć o c z u »⁶⁴.

Ten pierwotny fakt „Ja jestem” okazuje się w fenomenologii, podobnie jak w koncepcji Kanta, faktem irracjonalnym, a jego irracjonalność można również uznać za konsekwencję prymatu istnienia względem istoty w odniesieniu do czystego Ja. W ujęciu twórcy fenomenologii moje Ja transcendentalne nie jest przypadkową, lecz absolutną rzeczywistością, która wyraża się w pierwotnym fakcie „Ja jestem”, a pojęcie pierwotnego faktu implikuje prymat rzeczywistości nad możliwością, istnienia nad istotą, i nie można go rozumieć w ramach tradycyjnej opozycji fakt – istota⁶⁵. Od pierwotnego faktu mojego istnienia bowiem są zależne wszelkie ejdetyczne możliwości, które są moimi możliwościami i zakładają fakt, że jestem. Fakt ten, zdaniem Husserla, nie jest efektem eksperymentów myślowych, lecz stanowi fakt pierwot-

⁶³ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa*, przeł. K. Matuszewski, P. Pieniążek, [w:] tenże, *Pismo filozofii*, red. B. Banasiak, inter esse, Kraków 1992, s. 190.

⁶⁴ E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*, przeł. G. Sowinski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2011, s. 230–231.

⁶⁵ Zob. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Teil 3: 1929–1935, hrsg. von I. Kern, [w:] Husserliana, *Gesammelte Werke*, Bd. 15, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, s. 385–386, 403. Zob. również P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012, s. 188–199.

nie uświadamiany w nietematycznej (nierefleksyjnej), aktualnie przeżywanej oczywistości „Ja jestem”, następnie rozpoznawany w refleksji jako granica wszelkiego poznania, a zarazem jego nietematyczne założenie⁶⁶.

Zaznaczmy dobitnie, że Husserl w ramach własnej teorii egologii transcendentalnej wskazał jedynie możliwość takiej interpretacji Kantowskiej zasady apercepcji, którą nazwalismy interpretacją transcendentalno-egologiczną, odwołując się w dużej mierze do komentarza Marbacha w odniesieniu do tego zagadnienia. To właśnie możliwość takiego odczytania Kantowskiej jedności apercepcji dała asumpt do napisania tego artykułu, który jedynie sygnalizuje analogię między Kantem i Husserlem co do faktu „Ja jestem”, kwestionując standardowe ujęcie relacji między nimi w tej kwestii, zgodnie z którym, jak mówi Sartre, „Kantowskie »ja myślę« jest warunkiem możliwości”, a „*cogito* [...] Husserla jest stwierdzeniem faktu”⁶⁷. Systematyczna analiza problemu tej relacji przekracza już ramy tego artykułu i wymagałaby szerszych rozważań.

Bibliografia

- Brelage M., *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1965.
- Cramer K., *Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1985.
- Derrida J., *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa*, przeł. K. Matuszewski, P. Pieniążek, [w:] tenże, *Pismo filozofii*, red. B. Banasiak, inter esse, Kraków 1992, s. 161–224.
- Fink E., *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, [w:] tenże, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, s. 79–156.
- Frank M., *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre*, [w:] *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, hrsg. von M. Frank, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, s. 415–599.
- Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von

⁶⁶ Zob. P. Łaciak, dz. cyt., s. 300–306.

⁶⁷ J.-P. Sartre, dz. cyt., s. 15.

- W. Biemel, [w]: *Husserliana, Gesammelte Werke*, Bd. 6, Martinus Nijhoff, Den Haag 1962.
- Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 1: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, neu hrsg. von K. Schuhmann, Halbband 2: *Ergänzende Texte (1912–1929)*, [w:] *Husserliana, Gesammelte Werke*, Bd. 3/2, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.
- Husserl E., *Logika formalna i logika transcendentálna. Próba krytyki rozumu logicznego*, przeł. G. Sowinski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2011.
- Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Teil 3: 1929–1935, hrsg. von I. Kern, [w:] *Husserliana, Gesammelte Werke*, Bd. 15, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001.
- Kant I., *O postępach metafizyki*, przeł. A. Banaszkiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007.
- Kant I., *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Kern I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1964.
- Landgrebe L., *Medytacje na temat słów Husserla „Historia jest wielkim faktem absolutnego bytu”*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 3: *Współczesna fenomenologia niemiecka*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1999, s. 7–23.
- Łaciak P., *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012.
- Marbach E., *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1974.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Mittmann J.-P., *Das Prinzip der Selbstgewißheit. Fichte und die Entwicklung der nachkantischen Grundsatzphilosophie*, Athenäum. Hain. Hanstein, Bodenheim 1993.
- Sartre J.-P., *Transcendencja Ego. Próba opisu fenomenologicznego*, przeł. U. Idziak, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006.
- Seeböhm T., *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1962.
- Takeda S., *Kant und das Problem der Analogie. Eine Forschung nach dem Logos der Kantischen Philosophie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1969.
- Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Gordon and Breach Science Publishers SA, Paris–New York 1992.

Zobrist M., *Subjekt und Subjektivität in Kants theoretischer Philosophie. Eine Untersuchung zu den transzendentalphilosophischen Problemen des Selbstbewusstseins und Daseinsbewusstseins*, De Gruyter, „Kantstudien-Ergänzungshefte“ 2011/163.

Abstract

Kant and the Problem of Factual Existence of the “I Think”. An Attempt at Transcendental-Egological Analysis

The aim of the article is to elucidate the question of the factual existence of transcendental consciousness in Kant's philosophy. Transcendental consciousness, which Kant refers to as the transcendental unity of apperception, expresses itself in the representation of the “I think” that “must be able to accompany all my representations” (B 131–132). According to Kant, the proposition “I think” contains the proposition “I exist” and signifies “something that in fact exists” (B 422–423). The author presents the question of existence of the “I think” from the point of view of two interpretations: transcendental-logical and transcendental-egological. The transcendental-logical interpretation considers the existence of the “I think” as a consequence of an act of thinking so that the phrase “something that in fact exists” means “something that in act exists”. In contrast to the logical interpretation, in the light of egological interpretation the “I think” can be understood as a statement of fact of existence of my consciousness. Thus, “I think” appears to be an original fact of the “I exist”, which, as the highest point of philosophy, exceeds the limits of cognition and constitutes an irrational fact. According to the author, the transcendental-egological interpretation is more convincing and inspiring as it explains the existential meaning of the proposition “I think” and shows that the transcendental unity of apperception does not indicate the logical I but rather my actually experiencing consciousness. In this context, the author tries to indicate an analogy between Kant and Husserl with reference to the original fact of the “I exist”.

Key words: Immanuel Kant, Edmund Husserl, transcendental unity of apperception, “I think”, original fact of existence of my consciousness, egology